Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano

Catharine Good Eshelman

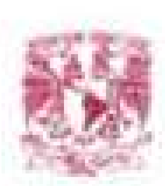


ISSN 0071-1675

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

36





UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

EJES CONCEPTUALES ENTRE LOS NAHUAS DE GUERRERO: EXPRESIÓN DE UN MODELO FENOMENOLÓGICO MESOAMERICANO

CATHARINE GOOD ESHELMAN

Este artículo presenta un modelo fenomenológico cultural, como propuesta para interpretar la organización social y la vida ritual en sociedades nahuas que forman parte de la tradición mesoamericana. Los aspectos centrales de este modelo, que denomino aquí "ejes conceptuales nahuas", surgieron de los datos provenientes de mi prolongado trabajo de campo en la cuenca del Río Balsas, Guerrero.[1] Los expongo aquí sistemáticamente con referencia a la etnografía para explorar su alcance e implicaciones. En conjunto los "ejes conceptuales" que lo conforman ordenan cuatro aspectos claves de la vida social, y consisten en: 1) un concepto muy complejo de *trabajo* o *tequitl*; 2) las relaciones de *intercambio y reciprocidad* que fundamentan la cosmología y la organización social; 3) un concepto de *fuerza* o *energía vital* que circula; 4) una clara conciencia de la *continuidad histórica* colectiva.

En estas páginas analizo cada uno de estos ejes con ejemplos de la región que estudio. Para ilustrarlos, propongo que los elementos claves de este modelo también conforman la cultura náhuatl en otras regiones de México y que éstos sustentaron la sociedad náhuatl en las épocas prehispánica y colonial. Obviamente existen marcadas variantes regionales e históricas en las expresiones empíricas y formales de este modelo, lo ofrezco como una propuesta que habría que ex-

[1] Véase C. Good, "Arte y Comercio náhuatl: El Amate pintado de Guerrero", en *América Indígena; Haciendo la lucha: Arte y comercio Nahuas de Guerrero*; *Work and Exchange in Nahuatl Society: Local Values and the Dynamics of Indigenous Economy*; "Trabajo, intercambio y la construcción de la Historia: Una exploración etnográfica de la lógica cultural nahua", *Cuicuilco*; "Ritual y la reproducción de la cultura: Ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero", en Broda, Johanna, Báez-Jorge, Félix, eds. *Cosmovisión, ritual, e identidad de los pueblos indígenas de México*; "Relaciones de intercambio en el matrimonio mesoamericano. El Caso de los nahuas del Alto Balsas, Guerrero", en Robichaux, David, compilador, *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy*, "La Vida ceremonial en la construción de la cultura: Procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero", y "Trabajando juntos: Los Vivos, los muertos, la tierra y el maíz", las dos últimas en Broda y Good, coords. *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas.*

plorar sistemáticamente en trabajos comparativos. Ya existen evidencias sugerentes de su presencia en otras regiones nahuas del país.[2] Además, este modelo puede ser útil para entender la vida social-cultural de otros grupos indígenas[3] y por lo mismo puede constituir un modelo histórico cultural mesoamericano. Al final de este artículo expongo una crítica de la etnografía tradicional en la región mesoamericana para argumentar la importancia de desarrollar nuevos enfoques para estudiar las culturas indígenas.

Consideraciones iniciales

Cabe hacer algunas precisiones antes de profundizar en el análisis de los ejes y detallar los ejemplos etnográficos. La región donde realicé mi investigación, la cuenca alta del Río Balsas, Guerrero, está caracterizada por una identidad cultural muy fuerte en más de 22 comunidades habitadas por 60,000 nahuas. En los últimos 40 años nueve pueblos de la región han logrado un alto nivel de prosperidad económica por el comercio ambulante del barro y papel de amate pintado, y otros cinco pueblos por la venta de hamacas.[4] Miembros de la cultura local se han transladado a los distintos centros urbanos en todo México y han

[2] Para la Huasteca, véase Sandstrom, *Corn is Our Bloodi; El trabajo agrícola y ritual en una comunidad nahua de la huasteca veracruzana*; Gómez, *El ciclo agrícola y el culto a los muertos entre los nahuas de la huasteca veracruzana,* en Broda y Good, coords., *Historia y Vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, y "Culto a los cerros y espacio ritual en Chicontepec, Veracruz" en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. Para Morelos, véase Morayta coord., "Presencias nahuas en Morelos", en Millán, Saúl y Julieta Valle, coordinadores, *La Comunidad sin Límites II*; y "Chicahualiztli, La Fuerza en el paisaje sagrado en Morelos", en *Etnografía de las Regiones Indígenas de México al inicio del Milenio*. Para la Sierra Norte de Puebla, véase Báez "Ciclo Estacional y ritualidad entre los Nahuas de la Sierra Norte de Puebla", y "El Poder Simbólico de las mujeres (los ritualistas nahuas de la Sierra Norte de Puebla)", en Broda y Good, coords. *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas.*

[3] Véase, Monaghan, *The Covenants with Earth and Ram: Exchange. Sacrifice and Revelation in Mixtec Society*, y "Reciprocity, Redistribution and the Transaction of Value in the Mesoamerican Fiesta", in *American Ethnologist*; Barrientos, *El Cerrito Tepexpan: Sustentador de Vida. Ritual y Reproducción cultural de mazahuas y otomíes en el Altiplano de Ixtlahuaca,* "El Cerrito Tepexpan: Sustentador de vida. Un Santuario indígena en el Valle de Ixtlahuaca", en Broda y Good, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*; Good y Barrientos, "Cerros, Cuevas y la Circulación de Fuerza. Expresiones rituales de un modelo mesoamericano", Ponencia en: *Coloquio Arqueología y Antropología de las Religiones*; Hernández, "Idhidh Kwitol: Niño maíz. Los niños en los rituales agrícolas de los Teenek de la Huasteca Potosina", en Broda y Good, coords., *Historia y Vida ceremonial en las comunidades Mesoamericanas: los ritos agrícolas*.

[4] Good, "Arte y Comercio náhuatl: El Amate pintado de Guerrero", en *América Indígena*; *Haciendo la lucha: Arte y comercio Nahuas de Guerrero*; *Work and Exchange in Nahuatl Society: Local Values and the Dynamics of Indigenous Economy*.

mantenido interacciones estrechas con turistas de procedencia nacional e internacional; sin embargo a la vez han demostrado una asombrosa capacidad para la reproducción cultural.[5] Estos hechos estimularon mi interés en explorar cómo siguen siendo pueblos nahuas 500 años después de la invasión europea y cómo siguen reproduciendo una identidad cultural propia a pesar de los muchos cambios que han enfrentado como grupo indígena. Aquí se resaltan los ejes del modelo propuesto como componentes claves dentro de este proceso histórico. Hay que aclarar que mi percepción de los ejes que conforman el modelo es el resultado de más de veinte años de observación-participación etnológica y de innumerables conversaciones con nahuas de todas edades, ambos sexos y en diferentes pueblos. No fue un objetivo inicial de mi investigación identificar los ejes conceptuales planteados aquí, más bien otras preocupaciones me condujeron a ellos.

Por una parte mi investigación intentaba resolver un problema teórico clave para la antropología: cómo superar la separación artificial entre la vida material —actividades relacionadas a la organización del trabajo, las formas de la producción, la economía— y los aspectos de la vida que abarcan las esferas del ritual, el arte, la cosmología y la identidad cultural. Evidentemente los originarios de la región viven de manera integral todos estos ámbitos de acción pero había que explicar cómo lo hacían. Por otra parte, empecé a explorar cómo este grupo nahua podría relacionarse tan exitosamente con el capitalismo moderno y el mundo de las mercancías mientras a la vez reproducía formas de organización económica-social propias y una cosmología de acuerdo a una lógica cultural distinta.[6] Observé que estos nahuas combinan las actividades comerciales con la agricultura tradicional y la intensa actividad ritual; operaban hábilmente entre diferentes contextos sociales regidos por reglas culturales y económicas opuestas. Así fue que los mismos datos de mi trabajo etnográfico me enfrentaban como investigadora con las fuertes limitaciones de las categorías analíticas tradicionales de la antropología para explicar las realidades documentadas en el campo.[7]

[5] *Ibidem*, Good, "Ritual y la reproducción de la cultura: Ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero", en Broda, Johanna y Báez-Jorge, Félix, eds. *Cosmovisión, ritual, e identidad de los pueblos indígenas de México*, y "La Vida ceremonial en la construción de la cultura: Procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero", en Broda y Good, coords. *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*.

[6] Good, *Haciendo la lucha…*; *Work and Exchange in Nahuatl Society…*; "Trabajo, intercambio y la construcción de la Historia: Una exploración etnográfica de la lógica cultural nahua".

[7] Véase Sahlins, "What is Anthropological Enlightment? Some Lessons of the Twentieth Century", in *Annual Review of Anthropology*.

Al intentar resolver esta cuestión, partí de dos preguntas: ¿cómo logran los miembros de este grupo nahua organizar estas experiencias tan diversas? y ¿cómo integran ellos las relaciones sociales y económicas y las actividades rituales que realizan? Al revisar los datos etnográficos desde esta perspectiva, detecté que en diversos contextos constantemente se refieren a valores fundamentales y usan un vocabulario especial que nos remite a los conceptos clave. Los formulé como trabajo o *tequitl*, reciprocidad o "amar" y "respetar" (*tlazohtla*, *tlacaiita*), la *fuerza* o *chicahualiztli*, y el concepto de continuidad histórica "no rompemos los hilos" (*xticotoniskeh*).[8] Conforme iba explorando estos conceptos y cómo los nahuas actúan sobre ellos en la práctica, descubrí que son de enorme utilidad para explicar diversas situaciones etnográficas; con estos conceptos podría sistematizar y entender muchos datos aparentemente inconexos.

Hay una lógica coherente dentro de este sistema de pensamiento y acción cuya existencia se expresa en las formas rituales y en las relaciones sociales que pueden ser estudiadas por el etnógrafo. Organizar los datos alrededor de esta lógica propia me permitió vislumbrar un *planteamiento fenomenológico*, un modelo de cómo operan los mundos sociales y naturales, y cómo los miembros de la comunidad humana deben de actuar en coordinación con estos dominios.[9] En este sentido el modelo implica una importante dimensión ética y rige muchos aspectos de la vida colectiva e individual. Esta fenomenología y su expresión en la organización social y en el ritual nahua abarca la cosmovisión y se puede documentar tanto en las fuentes históricas como en el trabajo de campo en la actualidad. Es una compleja reflexión intelectual con raíces históricas que se expresa en la construcción cotidiana del mundo social y también del mundo natural. Al resaltar la dimensión histórica podemos entenderla como parte de una tradición intelectual mesoamericana que se sigue elaborando en condiciones tan adversas como el dominio colonial y la modernización forzada.

Los ejes conceptuales y la fenomenología nahua

Como estrategia expositiva aquí presento los ejes conceptuales —y la fenomenología implícita en ellos— por medio de ejemplos tomados de la experiencia cotidiana de los pueblos. La mejor manera de saber que el modelo no es una construcción artificial, impuesta, o hasta

[8] Good, *Work and Exchange in Nahuatl Society*…; "Trabajo, intercambio y la construcción de la Historia…"

[9] Véase Good y Barrientos, "Cerros, Cuevas y la Circulación de Fuerza…"

fantasiosa, es anclarlo en la realidad de la acción colectiva observable y en las explicaciones verbalizadas de los mismos nahuas. Hay que recalcar que el modelo y sus ejes son generativos y flexibles; se expresan con distintos grados de complejidad en diferentes esferas de la vida ya que guían pero no determinan el comportamiento individual y colectivo en circunstancias cambiantes. Por consiguiente los mismos principios pueden conducir a expresiones formales distintas, de acuerdo a las exigencias de cada situación empírica. Al final de este artículo retomo algunas consideraciones teóricas generales y esbozo algunas implicaciones de mis propuestas para otras investigaciones.

Trabajo o tequitl

El concepto organizador central a la vida nahua en la cuenca del Alto Balsas de Guerrero es *tequitl* o trabajo. Este concepto incluye todas las actividades necesarias para la producción material pero no las privilegia y *tequitl* abarca también a acciones tan diversas como las siguientes: hablar a otros, dar consejos, persuadir o convencer; compartir conocimientos, enseñar algo a otro; curar, hacer ofrendas, rezar; cantar, bailar, tocar música. *Tequitl* se aplica además a las relaciones sexuales, la reproducción biológica, la muerte; al tomar y comer en fiestas, participar en rituales, acompañar a otro como parte de "su gente" en algún acontecimiento público. Para resumir brevemente, *tequitl*[10] es un concepto amplio que los nahuas usan para referirse a *todo uso de la energía humana, física, espiritual, intelectual, emocional para realizar un propósito específico*; va ligado con un concepto de energía vital, *fuerza o chicahualiztli*, que describo abajo.

Es importante enfatizar aquí que la conceptualización del *tequitl* revela una alta valorización cultural del trabajo y de la experiencia corporal misma del trabajo, a diferencia de la perspectiva occidental. En la sociedad nahua local, trabajar en la comunidad no es una carga onerosa y desgastante en sí, —no obstante que la vida de los pueblos sí requiere de mucho trabajo físico agotador—. Durante mi investigación en el campo observé que los nahuas desempeñan casi todas las actividades con entusiasmo y gran exuberancia ya que, para ellos tra-

[10] El concepto de *tequitl* tiene importancia histórica. En el náhuatl del siglo XVI, lenguaje del imperio, *tequitl* se traducía principalmente como "tributo o obra de trabajo" (Molina 1571). También se traducía como vocación u oficio, el lugar social de uno dentro de una sociedad estratificada, o sacrificio (Broda, comunicación personal). Más tarde Siméon (1885) y Kartunnen (1985) traducen *tequitl* como: tributo, trabajo, labor, deber, cuota, término de un cargo, empleo, tareas, ocupaciones.

bajar expresa vigor y poder personal. Por otra parte hay que subrayar que la amplitud de su concepto de *tequitl* permite reconocer las contribuciones de todos los individuos en la comunidad. Esto favorece las aportaciones específicas de las mujeres, los niños y los ancianos y tiene implicaciones importantes para la construcción cultural de la persona y para las relaciones de género. Desde la perspectiva nahua el trabajo nunca puede ser un fenómeno individual, uno no trabaja solo ni para uno mismo sino siempre comparte el trabajo con otros. Al trabajar se transmite la *fuerza* o la energía vital de la persona que trabaja hacia los que reciben los beneficios de su trabajo; a la vez como miembro de la comunidad uno siempre recibe los beneficios del trabajo de los demás.

Ahora examino las implicaciones de esta visión cultural del trabajo en la formación de los grupos domésticos, las comunidades y en la creación de las relaciones de parentesco, utilizando datos de mi observación-participación en dos pueblos de la región: Ameyaltepec y San Agustín Oapan, Guerrero.[11] Las relaciones sociales se construyen por medio de la circulación del trabajo o *tequitl*, y por medio de la reciprocidad entendida como la acción de amar y respetar (*tlazohtla, tlacaiita*). Los lazos biológicos, jurídicos y rituales que convencionalmente se enfatizan en los estudios de parentesco y de compadrazgo son presentes, pero su importancia es secundaria y los vínculos sociales dependen más bien del flujo del trabajo. En el contexto local las relaciones entre las personas y las formas de organización social no se fundamentan en hechos biológicos o rituales; los nahuas constantemente las generan por medio de sus acciones a través del tiempo.

Cuando los nahuas forman lo que comúnmente llamamos un hogar o un grupo doméstico dicen "están juntos como uno" (*san cecnic*) o "son sólo uno grande" (*san ce hueye cateh*) o "son sólo uno, juntos en un solo lugar" (*san cecan cateh*; un informante tradujo esta frase así: "allí están como uno, aunque son muchos, en un solo lugar"). Lo que constituye y delimita el grupo es el hecho de que todos los miembros "trabajan juntos." En la práctica "trabajar juntos" quiere decir que los miembros del grupo cultivan la tierra juntos, cooperan en el comercio y comparten el dinero que generan, cumplen juntos sus obligaciones de servicio a su pueblo, comparten los recursos sociales y productivos, y asumen como grupo las obligaciones de intercambio recíproco con otros. Otra frase que los nahuas usan para expresar la idea de la unidad del grupo hace énfasis en el maíz: dicen, "su maíz

[11] Véase también Good, *Haciendo la lucha…*; *Work and Exchange in Nahuatl Society…*; "Relaciones de intercambio en el matrimonio mesoamericano…"

es uno solo" *(san ce im-tlayohl)* o "tienen un solo metate" *(san ce imetl)* para indicar que comen juntos y comparten las tortillas.[12]

Estos arreglos y la composición de los grupos domésticos se definen formalmente frente a la comunidad ya que el pueblo concede ciertos derechos a estas unidades colectivas y no a las personas como individuos. Estos son: el derecho a la tierra de cultivo comunal y privada, el derecho a un sitio para construir una casa, el derecho al uso de las tierras de monte y los pastizales, el derecho a enterrarse en el pueblo, el derecho a expresarse en las asambleas, el derecho al uso de otros recursos comunales —la iglesia, el agua, la comisaría, la escuela— y el derecho al apoyo de las autoridades y del pueblo en general en cualquier situación que involucra personas ajenas a la sociedad local. Para asegurar estos derechos los grupos domésticos "trabajan juntos" para cumplir su deber con el pueblo.[13] Estas obligaciones son: dar servicio al pueblo en alguno de los cargos formales, dar faenas de trabajo cuando se realiza algún proyecto que requiere el trabajo comunal, participar en las asambleas del pueblo, dar cooperaciones monetarias y bienes para obras comunales y para las fiestas que realiza la comunidad.

Hay que destacar que las acciones de "trabajar juntos como uno" operan en otros niveles y sirven para constituir los pueblos en sí, confieren su identidad colectiva, y aseguran su continuidad histórica. En este contexto el trabajo ritual y ceremonial sobresale entre las formas de "trabajar juntos" que crean y definen la comunidad. Cabe precisar aquí que dentro de las concepciones nahuas del grupo doméstico y del pueblo como unidades que "trabajan juntos" participan entidades como los muertos, los santos, el maíz, y diversos elementos del mundo natural como los manantiales, la tierra, el viento.[14]

Con respeto al grupo doméstico como unidad donde "trabajan juntos", no obstante que los vínculos biológicos y matrimoniales parecen fundamentarlo, es la circulación del trabajo que le da una existencia real. Hay casos en que las personas que comparten una residencia

[12] Cf. Monaghan, "Reciprocity, Redistribution and the Transaction of Value in the Mesoamerican Fiesta", in *American Ethnologist*.

[13] El cumplimiento de las obligaciones es responsabilidad colectiva del grupo aunque el pueblo designa como cabeza del grupo a un hombre (*tequitlacatl)* o una mujer (*cahuali*) para coordinar los esfuerzos de los miembros. Todos los nahuas —independientemente de su edad y sexo— gozan del estatus de ser miembros de la comunidad en cuanto "trabajan juntos" con algún grupo, y en cuanto este grupo "trabaja juntos" para la comunidad.

[14] Véase Good, "El Trabajo de los Muertos en la Sierra de Guerrero", en *Estudios de Cultura Náhuatl*; "Ritual y la reproducción de la cultura..."; Trabajando juntos..."; Good y Barrientos, "Cerros, Cuevas y la Circulación de Fuerza..."

común tienen vínculos biológicos o matrimoniales, pero pertenecen a dos o tres "grupos domésticos" distintos. También se dan casos de una unidad que "trabaja juntos" cuyos miembros habitan dos o tres casas distintas mientras sigue como un solo grupo, ya que la prosperidad económica por el comercio posibilita la construcción de varias casas. A la vez algunos miembros de un grupo pueden residir en las ciudades o centros turísticos mientras forman parte de unidades en los pueblos.

Otro momento crítico en el funcionamiento de este sistema organizativo es lo que se puede llamar la "fragmentación": esto se da cuando unos miembros del grupo doméstico retiran su trabajo y recursos de los demás. Los nahuas dicen *ye no-xeloqueh,* "ya se apartaron" o pueden referirse al numero de metates —para indicar una separación dentro del hogar, diciendo "ya hay dos metates"—. Los miembros de los grupos "se apartan" en el curso normal del ciclo vital aunque la ruptura siempre ocasiona tristeza y a veces genera conflicto abierto. Cuando se separan algunos miembros se dice que "ellos ya no se aman" porque ya no trabajan juntos y esto puede causar dificultades económicas para todos cuando se dividen los recursos productivos como tierras, animales o mercancía para vender.

Intercambio y reciprocidad

De acuerdo a la visión nahua de la cuenca del Río Balsas, cada persona recibe constantemente los beneficios del trabajo de otros, y comparte con otros los beneficios de su propio trabajo. Dar y recibir trabajo o *tequitl* es el factor esencial que genera toda relación social. Esta circulación de energía está expresada en cualquier actividad humana, tanto en las lujosas fiestas regionales como en las relaciones íntimas de una familia. En los pueblos se emplea un vocabulario elaborado, muy figurativo para hablar de este intercambio primordial del trabajo. Se centra en dos términos estrechamente ligados: *tlazohtla* "amar", y *tlacaiita* "respetar". "Amar" y "respetar"[15] a otro significa compartir el trabajo y los bienes con él o ella. Son las acciones específicas, concretas de reciprocidad que en sí *constituyen* las relaciones

[15] Kartunnen (*An Analytical Dictionary of Nahuatl*) sigue a Molina (1571) al traducir *tlazohtla* "amarse asimismo, amar a otro" y sigue a Molina al ofrecer como alternativa, "algo amado, rara o cara". Siméon (1885) incluye una frase que alude al amor como intercambio, "él no detiene a nada, él es bueno, generoso". Entre las fuentes consultadas, la definición moderna de *tlacaiita* —según Kartunnen— es la más cercana a la que he observado en Guerrero: "Considerar a alguien un ser humano, reconocer, aceptar o admitir a alguien."

humanas. El amor y el respeto no pueden existir como sentimientos afectivos en abstracto; se tienen que expresar al nutrir una relación de intercambio mutuo de trabajo y bienes. Decir "amo a mi padre" significa que uno voluntariamente le da su ayuda; decir "respeto a mi comadre" implica brindarle el apoyo que le corresponde. Declarar "mi hermano no me respeta" o "somos hermanos pero no nos queremos" indica que no hay flujo de trabajo, no hay relación, y es común decir de esta situación, "es mi hermano pero no somos nada."

Los nahuas utilizan otros términos para referirse a la existencia de la reciprocidad entre personas. *Kelnamiki*, "él/ella se recuerda" quiere decir que uno reconoce sus deudas anteriores y actúa apropiadamente. *Kipia itlamachilis*, "él/ella tiene juicio/razon" significa que la persona, siendo de mente sana y con uso de razón, reconoce sus obligaciones; *kinamilia*, "él/ella piensa" tiene el mismo sentido. Todas estas expresiones figurativas para la reciprocidad reafirman el imperativo cultural primordial de entrar en intercambio con los demás.[16] Esta calidad define al ser humano y lo distingue de los animales; por eso se usa la expresión despectiva "ir como un perro" para referirse a alguien que asiste a un acontecimiento ritual o social sin aportar ayuda porque los perros ajenos se amontonan donde hay una fiesta esperando comer lo que dejan los borrachos o los niños, o algún hueso o tortilla que queda tirado en el piso.

De acuerdo a sus construcciones culturales del *trabajo* y del *amor* y *respeto*, los nahuas consideran las relaciones sociales como la fuente original de toda riqueza. La prosperidad tanta individual como colectiva depende de mantener y acelerar el flujo de trabajo. Su circulación en un incesante proceso de intercambio vincula los participantes cada vez más estrechamente con el grupo social (véase Good 1988) y define la comunidad. Por eso las fiestas y otras actividades ceremoniales colectivas en las cuales todos trabajan juntos son tan importantes para constituir la comunidad y la identidad colectiva. Además, el flujo de bienes y trabajo se extiende a generaciones futuras ya que las obligaciones y créditos recíprocos son hereditarios y transferibles.[17] Así, la

[16] Lévi-Strauss (*Les structures elementaires de la parente*) hace un planteamiento semejante; sin embargo entre los nahuas el origen de la socialidad es la circulación de *tequitl* y de *fuerza*, no el intercambio de mujeres. Véase Monaghan, *The Covenants with Earth and Ram: Exchange. Sacrifice and Revelation in Mixtec Society*, y "Reciprocity, Redistribution and the Transaction of Value in the Mesoamerican Fiesta", in *American Ethnologist*, para un análisis comparable al que presento aquí.

[17] Las formas del trabajo socialmente reconocidas son muy diversas y estos arreglos son muy flexibles, se puede negociar el "pago" de cualquier deuda de diversas maneras. Esto ha permitido que los nahuas mantengan estas relaciones recíprocas frente a nuevas condiciones históricas.

reciprocidad adquiere una dimensión temporal y conduce a la reproducción del grupo en la historia.

Un aspecto del planteamiento nahua sobre la naturaleza del intercambio es aparentemente contradictoria: la insistencia en que toda relación recíproca es voluntaria. El "amor" y el respeto" ostensiblemente nacen del ser interior o "corazón" de cada persona. Pero todo el mundo hace cálculos estratégicos y responde a la presión social en la reciprocidad.[18] También es un imperativo recibir algo de otro ya que las personas ofrecen bienes o trabajo libremente, como expresión del "amor", es casi imposible rehusar alguna ayuda aun cuando uno preferiría no endeudarse. Por esta razón la presión social de recibir en la cultura náhuatl es aún más fuerte que la presión de dar; no recibir es una ofensa grave que provoca una ruptura profunda y permanente entre las partes.

La conceptualización de las relaciones sociales en sí como recursos productivos abre muchas opciones de elaboración cultural y crea esferas nuevas de inversión en épocas de prosperidad. Endeudar a otros y endeudarse con otros permite que cada persona cultive sus redes sociales para poder acceder al trabajo y recursos necesarios en el futuro. A eso se debe el fenómeno generalizado de la excesiva generosidad: dar mucho es una estrategia para lograr influencia sobre otros y para asegurarse frente a un futuro incierto y imprevisible. Invertir los bienes personales y el trabajo en el intercambio es una estrategia para extender y consolidar las relaciones sociales.

Obviamente esta lógica es completamente contraria a la ideología de la sociedad capitalista en la cual el objetivo es la acumulación de riqueza particular; esto se basa en la construcción cultural mítica del individuo autónomo, capaz de la libre elección que realiza a sí mismo por medio de la acumulación y consumo privado de la riqueza. En cambio los nahuas buscan crear y aumentar su "capital social", no la riqueza personal y su dinámica descrita aquí favorece la reproducción social del grupo.

La fuerza o chicahualiztli

Quiero examinar más a fondo la fenomenología implícita en estas formas de organización social al dirigir la atención analítica a otros prin-

[18] Este punto es problemático solamente para miembros de la cultura occidental donde existe la construcción ideológica de dos ámbitos de acción opuestos y mutuamente exclusivos: uno del "don libre y puro", y otro donde reina el interés propio (Parry, "The GIFT, the Indian Gift and the 'Indian Gift'", in *Man*). Sobre el problema del don

cipios culturales y cómo inciden en la vida de los miembros de la sociedad. Dos conceptos, *fuerza* o *chicahualiztli* y nutrir o *huapahua*, figuran de manera importante en las relaciones del grupo doméstico, en el ciclo vital de las personas, y sobre todo en la vida ceremonial; estos conceptos están estrechamente relacionados con el trabajo o *tequitl* y con la reciprocidad entendida como *amor* y *respeto*. Los nahuas de la zona se apropiaron de una palabra castellana, *fuerza,* pero la pronuncian con énfasis especial y le dan un significado propio, muy específico.

En el léxico local *fuerza* connota el uso de energía, perseverancia, el poder del carácter, o el espíritu personal para alcanzar un objetivo importante. *Fuerza* se utiliza en referencia a las actividades físicas pero *fuerza* se extiende a elementos rituales, artísticos, e intelectuales igual que *tequitl* o trabajo. El equivalente más cercano para *fuerza* en la lengua nahua es *chicahualiztli* y se usan como sinónimos. En realidad, *fuerza* y *chicahualiztli* se refieren a la energía vital combinada con la fortaleza física y espiritual que los humanos requieren para enfrentar las exigencias de la vida.[19] De acuerdo a esta fenomenología explicativa, cuando una persona trabaja transmite su *fuerza* a otras, y cuando recibe los beneficios del trabajo de otro, uno recibe también su *fuerza* o energía vital.

Por eso para los nahuas los objetos contienen la *fuerza* de las personas que los producen. Dos vestidos, o dos elotes, o dos piezas de barro aparentemente iguales no lo son, ya que cada uno representa el trabajo y contiene la *fuerza* de diferentes personas; se hacen distinciones entre los objetos de acuerdo a quienes los hicieron con su trabajo. Esta concepción se extiende también a las mercancías, ya que los nahuas toman en cuenta el trabajo necesario para ganar el dinero utilizado para comprar las cosas y así el trabajo se transforma en mercancías. De esta manera una tela o un aparato eléctrico o joyería de oro contiene la *fuerza* de las personas que generaron el dinero utilizado para adquirirlos. *Fuerza* o *chicahualiztli* cobra sentido en el contexto de las relaciones sociales que existen por el flujo recíproco constante del trabajo y los objetos que transitan la energía vital.

devuelto véase también Mauss (*The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*) y Sahlins, *op. cit.*

[19] Kartunnen traduce *chicahualiztli* como "fuerza o poder" y sigue a Molina (1571) al interpretar *chicau-hualia* como "fortalecer o guarnecer algo, esforzar y animar, esforzar a otro". A esto yo agregaría "dar ánimo." Con respecto a mi definición de *fuerza* es relevante la de Molina de *chicahualiztli*, "arreciar o tomar fuerzas, o hacer viejo el hombre o la bestia". Igualmente reveladoras son las siguientes traducciones de Siméon (1885) "*aider, soutenir, encourager, fortifier, excíter quel-qu'n.*"

Íntimamente relacionado con la circulación del trabajo y la *fuerza* es el concepto *huapahua*. El uso normal de esta palabra refiere al proceso de criar a un niño o a una niña: comienza con el parto y la lactancia pero abarca todas las atenciones que requiere durante la infancia: bañarlo, cambiar pañales, lavar ropa, cargarlo, dormirlo, alimentarlo, curarlo en caso de enfermedad. El trabajo físico que recibe el niño o la niña es una transmisión de *fuerza* que lo integra dentro de una red social de reciprocidad inicialmente como deudor. Pero es importante que el concepto de *huapahua* se extiende además a la transmisión de la cultura en acciones como: enseñar a un niño a trabajar en las tareas apropiadas, instruirlo en la vida ritual y en el comportamiento correcto en situaciones sociales. En el sentido amplio *huapahua* significa transformar el niño o la niña en una persona social, una persona completa de acuerdo con los valores culturales locales. Todos los miembros de la cultura empiezan su vida endeudados con los demás, por el trabajo o *fuerza* que recibieron en la infancia y su niñez, pero posteriormente durante su vida beneficiarán a los demás con su trabajo y su *fuerza*.

El énfasis en las acciones concretas y el concepto de *tequitl* para generar la identidad social como propósito de la vida está reflejado claramente en la crianza de los hijos. Desde el nacimiento de un niño o una niña, las personas mayores hablan constantemente del trabajo que realizará. He escuchado canciones de cuna que consisten en enumeraciones del trabajo: "*Mi niña, tú crecerás, tú te harás grande. Tú llegarás a ser grande y fuerte. Tú harás tortillas con tus manos. Tú nos darás de comer. Tú molerás el chile. Tú lavarás nuestra ropa. Tú barrerás la casa...*" o, en el caso de un varón, "*Mi niño chico, mi hijo. Tú crecerás. Tú trabajarás. Tú nos darás de comer. Tú cortarás la leña. Tú nos traerás el agua. Tú harás la milpa...*" En la cultura local se incorporan los niños desde una edad muy temprana en las actividades productivas y rituales, y el periodo sin poder realizar trabajo útil es relativamente corto. Ya a los seis o siete años los niños y las niñas empiezan a contribuir con su trabajo productivo y también realizan actividades específicas en el ciclo ritual. Pueden participar en danzas y llevar ofrendas de flores o agua a los santos o a la Virgen; las niñas preparan comidas rituales y ponen ofrendas en los cerros durante las fiestas agrícolas.

También al final de la vida se ve claramente que la identidad social y la vida misma se unen con su expresión concreta en el trabajo. No miden la vejez en términos de años, sino en la capacidad de trabajo y la fuerza disminuida. La gente mayor dice: "*Ya no puedo trabajar.*" "*Yo no tengo fuerza.*" "*Mi cuerpo ya no es fuerte, ya no aguanta el*

trabajo" (*Xuel nitequiti; Xok nikpia fuerza; Xok nicuftíac, Xok kehuas notlacayo*).

Un ejemplo ilustra muy bien esta idea del trabajo como equivalente a la vida. Una mujer anciana me contó que llora porque está grande y ya no puede trabajar. Explicó que la gente le regala cosas porque recuerdan que antes ella les dio su trabajo. Me dijo que ahora que está viejita, se despierta cada madrugada, recordándose de todas las personas a quienes benefició cuando tenía fuerza; insistió que recuerda cada tarea como si hubiera pasado ayer. Exclamó: "*Y todo esto sucedió hace mucho tiempo. Ahora recuerdo todo muy bien, recuerdo todo. Yo recuerdo exactamente donde he andado, dejando mi fuerza. Yo recuerdo exactamente donde he andado, dando mi trabajo a otros.*"

Hay otra idea estrechamente relacionada: *ver el trabajo* como referencia al fruto tangible o a la realización exitosa del trabajo. Para los nahuas el anhelo de todo ser humano es disfrutar del producto de su esfuerzo, es cuando uno "ve su trabajo" y conlleva una idea de fertilidad y potencia. El peor castigo que puede vivir alguien es trabajar, cansarse, y nunca ver resultados tangibles; esto implica el esfuerzo estéril, sin rendimiento, no ver el trabajo es una terrible desgracia.

Al responder a una pregunta sobre las almas de los muertos una mujer de Ameyaltepec me proporcionó una excelente explicación de esta concepción de causalidad:

> Sí, las almas puedan ayudar en la venta, especialmente tu madre. Tú tienes que respetar las almas y recordarlas, y también a tu madre, porque ella te crió (*omitz-huapau*). Ella se cansó para ti. Ella te dio su *fuerza* y acabó su *fuerza* trabajando para ti. Mientras vive, le regalas su ropa y comida. Y es lo mismo cuando ya se murió. Si no te recuerdas de ella, entonces, puede ser que no vendas nada. Ella puede hacer cosas para que no rinda tu milpa, el maíz que siembras no va a dar nada. Ella puede causar que nada salga de todo tu trabajo. Por ella sólo te vas a cansar, te vas a cansar de tanto esfuerzo pero nunca verás tu trabajo (*shcaman tikiitas motequiuh*).

Esta conversación aclaró para mí que el intercambio entre los vivos y los muertos es central para todas las formas de productividad, conceptualizado como "viendo el trabajo". Además, la explicación describe el flujo de la *fuerza* entre los vivos, como base para las relaciones recíprocas entre los vivos y los muertos. Estas ideas explican cómo la reciprocidad y el intercambio son factores claves en la fertilidad entendida como la realización del potencial generativo del ser humano.

Conceptos nahuas de la historia

El último eje del sistema intelectual nahua es la conceptualización de la historia. En la región del Alto Balsas, los nahuas utilizan ciertas palabras o frases para expresar una percepción propia de los procesos históricos que han vivido como grupo indígena. *Ihcsan* se refiere al pasado, a un pasado muy antiguo pero orgánicamente ligado al presente que habitan los vivos: lo traducen ellos "lo de antes, de mucho más antes".[20] *Ihcsan tlahtohlleh* significa "las palabras del pasado, del pasado muy antiguo"; me lo han traducido "las pláticas de antes, de más antes". Estas palabras, "pláticas", o "conversaciones" consisten en los conocimientos, enseñanzas y costumbres compartidos y practicados por el grupo desde antaño,[21] el conjunto implica una conciencia de historicidad propia.

La expresión *ihcsan ohualah,* "esto ha venido hasta nosotros desde antes, de más antes" refiere a la herencia común, la cultura, transmitida a las personas que viven hoy de las personas que vivieron antes. Aquí el peso de la historia es definitivo. El hecho de provenir de esta esfera, *ihcsan*, confiere autoridad: hay que seguir lo que de *ihcsan ohualah.* De los ancestros de la comunidad se dice *ihcsan nemian,* "los que vivieron/anduvieron antes", y representan los vínculos que la comunidad contemporánea tiene con su pasado; también hablan más íntimamente de los que vivieron antes y de las almas de los muertos como *tocohcolhuan*, "nuestros abuelitas y abuelitos" o "los abuelitos de los abuelitos". La importancia del concepto *ihcsan* y de los que *ihcsan nemian* es su relación directa con el grupo cultural hoy en día. Hay que precisar que el concepto nahua *ihcsan* no se basa en una idea del tiempo lineal y cronológicamente ordenado sino se refiere a una especie de origen primordial, algo trascendental, que sigue rigiendo la vida de hoy. En la cultura occidental ubicaríamos este pasado lejos del presente en una historia constituido de distintos eventos en secuencia pero para ellos *ihcsan* no es ni remoto ni separado de las vivencias de hoy y en cuanto forma una guía para la acción incide en el futuro.[22]

[20] Molina no incluye la palabra, y Kartunnen la traduce "hace una vez; hace mucho." La glosa de Siméon para *iccen* se acerca a la que yo encontré en Guerrero: "al final, hasta nunca, perseverar, continuar, perseguir a algo".

[21] Bricker, *El Cristo Indígena, El Rey Nativo. El sustrato histórico de la mieología del ritual de los mayas*, p. 25, reporta el mismo sentido de conversación o palabras sobre sucesos pasados entre los mayas.

[22] Los nahuas mantienen un concepto de tiempo lineal para eventos recientes; esto no es incompatible con el concepto de tiempo descrito aquí.

Otra frase expresa la continuidad activa con "los que vivieron antes". *Cotona* significa jalar a un mecate, cordón o hilo hasta que se rompa; su uso figurativo indica la ruptura definitiva con una tradición o modo establecido de hacer algo. Casi siempre lo he escuchado en el negativo, *xuel nicotonas, xuel tícotoniskeh*, "Yo no puedo romper el cordón/no podemos romper los hilos". Se me ha sugerido la posibilidad de que ésta es una referencia al cordón umbilical[23] pero, en el uso cotidiano, la palabra *cotona* se refiere más bien a fibras y telas.[24] Al afirmar *xticotoniskeh* "no romperemos el cordón" los nahuas de hoy expresan su intención de seguir con las formas "de más antes". El compromiso de seguir con una tradición se reitera constantemente en todos los niveles: como individuos, como grupos domésticos, como pueblos enteros.

Un ejemplo de esto sucede durante las asambleas anuales para planificar la fiesta del pueblo. En el caso de Ameyaltepec la autoridad más alta pregunta, "Puebleños, ¿Vamos a celebrar la fiesta de Tonantzin (literalmente "nuestra venerada madre", la Virgen de la Concepción)?" Todas las personas presentes responden en coro, "*xticotoniskeh*". La autoridad sigue preguntando sobre cada elemento tradicional de la fiesta: si se matarán reses para dar comida a los visitantes que llegarán; si harán regalos de ropa, flores y velas a Tonantzin; si habrán castillos de fuegos artificiales. Cada vez los ciudadanos contestan enfáticamente, "*xticotoniskeh*", "no romperemos el cordón."

Del acto de mantener prácticas propias a través del tiempo también se dice *ticuicaskeh* "nosotros lo cargamos/lo llevamos con nosotros." Después de la reunión descrita arriba, los principales y la autoridad de Ameyaltepec solicitan formalmente a una familia que presente una ofrenda especial para Tonantzin en la fiesta. A esta petición, un oficial, *padrino de la Virgen,* asume este compromiso cada año y al oír la petición de las autoridades responde: "*Yo me lo cargo, yo me lo llevo. Como yo he podido antes, como he venido cargándolo, yo no romperé el cordón, los hilos.*" Con esta declaración expresa la intención de su familia de seguir cumpliendo con el compromiso.

Los mismos conceptos explican la continuidad en las ceremonias alrededor de la agricultura.[25] En estas esferas rituales se incorporan otras entidades dentro de la comunidad, como los santos, los cerros,

[23] S. Houston, comunicación personal, 1993.

[24] Véase Klein, "Woven Heaven, Tangled Earth. A Weaver's Paradigm of the Mesoamerican Cosmos", en Aveni, A. y G. Urton, eds. *Ethnoastronomy and Archeoastronomy in the American Tropics*.

[25] Broda y Good, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*.

los manantiales, a través de los intercambios con ellos en las ofrendas. Sobre la importancia de hacer estos ritos agrícolas, un hombre de Ameyaltepec me explicó delante de la ofrenda que había colocado en un altar en el campo al que acude su grupo de parentesco el 13 de septiembre:

> Antes de comer nosotros, damos de comer a los dioses. Primero come Dios y Tonantzin (la Virgen de la Concepción) y después podemos comer nosotros. Pero ellos siempre comen primero —chile, elote, calabaza— todo lo que sembramos. Es la costumbre de antes, de las abuelitas y los abuelitos y aún más antes. Ésta es la costumbre de más antes (*ihcsan*) y no podemos romper el cordón (*xhuel ticotoniskeh*).

Esta declaración expresa el sentido histórico construido por medio del rito.[26]

La realización de acciones rituales está íntimamente vinculada con la identidad colectiva; en este sentido la conciencia de una continuidad histórica constituye una parte importante de la identidad cultural náhuatl. Esta idea quedó claramente expresada por otro hombre de San Agustín Oapan al explicar:

> Nosotros tenemos estas costumbres porque son las de antes (*ihcsan*). Yo sé que no se han perdido porque, como ya dije, hoy seguimos los caminos que nos enseñaron nuestros abuelos (*tococolhuan*). Por ejemplo, cómo hacer las ofrendas, los conocimientos de cómo hay que hacer estas cosas. Nosotros los seguimos en esto. Únicamente nuestra gente conoce todas estas costumbres. Porque en otros lados, en la ciudad, la gente hace cosas de otra manera. ¿Quién sabe que camino siguen ellos? Pero nosotros sabemos que hacemos las ofrendas para la lluvia, que vamos a los cerros, esto hacemos cada año, cada año. Nosotros no rompemos el cordón (*xticotoniskeh*), no dejamos las costumbres de antes como las hemos venido siguiendo...

Un ejemplo etnográfico final

Otra área de la vida colectiva donde se expresa muy claramente la presencia de los ejes conceptuales es el ritual para los muertos. Presento brevemente una parte de este material[27] para demostrar cómo

[26] Otros ritos sirven como forma de agradecer a la tierra, concebida como un ser vivo, y a las plantas, además de los santos, por el alimento que recibe la comunidad.

[27] Véase también Good, "El Trabajo de los Muertos en la Sierra de Guerrero", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, y "Trabajando juntos..."

los conceptos de trabajo, amor y respeto, *fuerza* y continuidad histórica intervienen de manera directa en la vida ritual y por consiguiente en la reproducción social y cultural.

Conceptualmente y sociológicamente los muertos no dejan de existir y no desaparecen como seres sociales de la comunidad. Los muertos siguen perteneciendo a los grupos domésticos, definidos como entidades que "trabajan juntos", y después de la muerte los vivos cumplen con las obligaciones sociales, recíprocas por su parte. Además los nahuas dicen que los muertos "trabajan" igual que las personas vivas, sólo que ellos "trabajan" en dos lugares: en el lugar donde andan (*canin nemian*) y aquí entre los vivos. El trabajo principal de los muertos que beneficia directamente a la comunidad viva se relaciona con la tierra y el cultivo del maíz. En la conceptualización local los muertos pueden traer el viento y las nubes cargadas de agua y además pueden hacer fértil la tierra y productiva la semilla.[28]

Aquí quiero profundizar sobre las obligaciones y responsabilidades que los vivos tienen con los muertos y cómo éstos operan fenomenológicamente. Los nahuas me han explicado que los muertos carecen de cuerpos y no pueden cultivar ni preparar sus propios alimentos. Para comer dependen de "su gente" y los vivos tienen que recordarse de ellos, tienen que "respetarlos" y tienen que darles "regalos". La forma más directa en que los vivos dan su trabajo a los muertos es por medio de las ofrendas. Estas consisten principalmente en comidas especiales, pero incluyen todo el *tequitl* realizado —las oraciones, la música de la banda del pueblo, los regalos de ropa, las danzas rituales, las velas, los flores e incienso, la quema de cohetes—. Los nahuas dan su trabajo y su *fuerza* a los muertos con ofrendas especiales en todas las ocasiones importantes relacionadas con la productividad y con la reproducción, entre ellas: cuando se casa algún miembro del grupo doméstico, cuando se construye una nueva casa, cuando tratan de curar a un enfermo, cuando alguien ha tenido sueños extraños, cuando no ha llovido durante la temporada agrícola.[29]

En Ameyaltepec se pone la primera gran ofrenda para los muertos el día después de la fiesta de San Miguel. En todas las casas preparan ofrendas grandes para recibir los muertos el 29 de septiembre; las colocan en el lugar de entierro y también sobre los altares familiares. Estas ofrendas deben consistir principalmente en productos de la milpa, sobre todo el elote, la calabaza, el chile, la sandía y el

[28] *Ibidem.*

[29] *Ibidem* y Good, "Reflexiones finales", en Broda y Good, coords. *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas.*

cempoaxóchitl que uno mismo sembró; además incluyen el pan, el atole, la fruta, las velas, el incienso de copal, las flores, hojas frescas de albahaca, los cohetes, las oraciones, la música. Con estas ofrendas reciben y dan la bienvenida a las almas. Los informantes explican que los muertos llegan este día para andar entre los vivos todo el mes de octubre. Durante este periodo reciben a diario ofrendas más pequeñas de comidas especiales en los altares familiares. Las ofrendas colectivas más lujosas se colocan el 31 de octubre y el 1 y 2 de noviembre para despedirse de las almas. En estos días los muertos reúnen comida adicional para llevar consigo y reciben encargos y mensajes de los vivos. Las almas comen y llevan los sabores y olores de la comida, su esencia (*tlazohtic*) y no la comida física ya que los muertos no tienen cuerpo.

Cuando ya está colocada toda la ofrenda, la mujer de mayor edad del hogar habla a las almas mientras sahuma el altar con incienso. Saluda a las almas y las invita a comer; señala platos específicos de otras familias, diciendo por ejemplo: "*Mira, Mamá, tu ahijada, María, vino y dejó este plato para ti*" o "*Ven, abuelito, ya estaban aquí tus nietos José y Mario; trajeron esta comida y esta frutita para ti*". Aun cuando las ofrendas son grandes y costosas, siempre piden disculpas a los muertos; insisten que hicieron el máximo esfuerzo pero que al final siempre es poco. En estos discursos también informan a las almas que este año trabajaron; sembraron, vendieron, gozaron de buena salud. Prometen que si viven el año que entra y si tienen *fuerza* pondrán otra ofrenda; insisten que no van a olvidarse de ellos. Recuerdan a las almas que deben de llevar comida para el resto del año. Suplican que se les conceden "suerte" con el comercio y ayuda para la milpa. A la vez les encargan hablar con Tonantzin, los santos, y Dios para que les apoyen en todo, para que les sigan dando *fuerza*. Al alimentar a los muertos con productos de la milpa y comidas compradas con el dinero del comercio, los nahuas reconocen y agradecen su aportación al éxito en las actividades productivas por ayudar a que "vean el trabajo".

Descubrí una elaboración cultural interesante sobre este punto. Los nahuas dicen con orgullo que los muertos contentos pueden traer todavía más almas a comer con ellos. Los muertos del pueblo, bien alimentados y generosamente aprovisionados con regalos de comida van lejos para invitar a otros muertos extraviados y olvidados por su gente. Varias mujeres me han contado con gran entusiasmo cómo llegan muchas almas a comer a sus altares, acompañando a las suyas. Los muertos consumen los olores y sabores de las comidas porque no tienen cuerpos; por eso es importante ofrendar alimentos muy condimentados y servirlos muy calientes para que suban los vapores. Puesto que consumen las esencias y no la comida completa, no hay límite

al número de almas que pueden reponerse allí. Una mujer comparó la llegada de las almas al pueblo y a su hogar con el arribo de una nube de mariposas que aletean silenciosas sobre el altar y se asientan sin peso en los platos para comer. Concluyó diciendo que no los ve pero al saber que los muertos están allí se siente "contenta en su corazón".

Las almas que no reciben alimentos entristecen y lloran; lamentan y dicen: "ya se olvidaron de mí", "ya no me quieren mis hijos", "ya no me respeta mi gente". Con tiempo se debilitan y, por fin, desesperados, empiezan a buscar alimentación en otro lugar. Salen y andan cada vez más lejos, poco a poco se alejan y se pierden. Las almas descuidadas dan a conocer entre todas las entidades que "su gente" les ha olvidado, que sus hijos no se "recuerdan" de la *fuerza* que dieron durante sus vidas, que no reconocen el trabajo que hacen para ellos ahora. Estas quejas pueden tener consecuencias negativas: la milpa ya no rinde, los negocios no prosperan, los hijos son pocos y enfermizos. Olvidar y abandonar las almas crea un mundo inverso a la imagen de prosperidad y éxito que resulta del trabajo conjunto entre vivos y muertos. Por eso las ofrendas a los muertos representan la continuidad histórica y aseguran la reproducción social y cultural del grupo en el tiempo.

Consideraciones teórico-metodológicas

Quiero concluir este artículo con una discusión general sobre el enfoque empleado en estas páginas y cómo se espera que el modelo propuesto facilite el trabajo comparativo en otras regiones de Mesoamérica. Primero, hay que enfatizar que, en mi planteamiento, *los ejes conceptuales son generativos y creativos; no determinan el comportamiento social sino más bien permiten una gran variedad de expresiones formales, empíricamente observables*. Los ejes trazan líneas culturales generales pero las múltiples expresiones basadas en ellos pueden manifestarse de acuerdo a las condiciones específicas de un grupo local. Por eso el modelo de los ejes ofrece la posibilidad de síntesis sin violentar la excepcional diversidad cultural que caracteriza Mesoamérica. El valor explicativo del modelo propuesto reside en su capacidad para integrar distintas formas de organización social y diversas acciones colectivas dentro un esquema interpretativo coherente. El modelo propuesto y los conceptos que lo conforman permiten entender y sintetizar muchos datos aparentemente dispersos y anecdotales. No se detectan los puntos comunes al cotejar aspectos formales en la organización social o en las prácticas rituales sino más bien al reconocer

la lógica cultural que subyace estas expresiones empíricas. Otra ventaja de los ejes conceptuales y el modelo propuesto es que permite vincular las dimensiones materiales de la vida social con las dimensiones rituales, ideacionales, y estéticas. Parte de lo que observamos en el campo es que las sociedades nahuas han elaborado una visión sofisticada de concebir la manera en que opera el mundo natural y la comunidad humana en coordinación con él; por eso tiene una dimensión fenomenológica.

Una de las preguntas fundamentales que surge a partir del modelo de los ejes conceptuales es la siguiente: ¿Qué tan generalizada es la visión cultural de este grupo nahua dentro de la región mesoamericana? ¿Es posible descubrir sus elementos básicos, indudablemente con variaciones, en otras regiones de Mesoamérica hoy, entre otros grupos indígenas y campesinos nahuas? ¿Es posible encontrar una continuidad histórica en el modelo al trabajar materiales etnohistóricos? Contestar estas preguntas requiere un trabajo comparativo en el futuro, afortunadamente, hay indicaciones prometedoras.[30]

La cultura

El planteamiento desarrollado aquí se basa en una teoría específica de la cultura y del cambio. La teoría de la cultura utilizada asume que la reproducción de la sociedad se logra a través del cambio y las innovaciones colectivas; por eso hay que conceptualizar los procesos de cambio como históricamente enraizados. Parto del supuesto de que se dan corrientes de creación e innovación colectiva en todas las sociedades; éstas se manifiestan material y socialmente en amplias esferas de la vida cotidiana. Por eso insisto en abordar el proceso cultural con un enfoque histórico y colocar al centro del análisis los mecanismos de la reproducción de la sociedad; también por eso la propuesta de los ejes se deriva de los datos etnográficos. La metodología es histórica-procesual porque nos remite a las expresiones empíricas de la lógica cultural en la vida social y considera las coyunturas claves en las que se modifican las expresiones de los valores propios en nuevas situaciones.

Mi concepto de la cultura y del cambio también se puede llamar histórico-procesual[31] y se basa en una detallada crítica de las definiciones de la cultura manejadas en la etnografía clásica de la antropo-

[30] Cf. Olvera, *op. cit.*; Morayta, "Presencias nahuas en Morelos", en Millán, Saúl y Julieta Valle, coordinadores, *La Comunidad sin Límites II*; Good y Barrientos, *op. cit.*

[31] Esta conceptualización de la cultura difiere radicalmente de las teorías semióticas o simbólicas de la cultura que se han puesto de moda en México en la década de 1990.

logía social.[32] También nace del haber enfrentado los resultados de mi prolongado trabajo de campo en México con un análisis crítico de la literatura etnográfica sobre Mesoamérica de las décadas de los años 1940, 50 y 60.[33] La etnografía clásica tanto en Mesomérica como en otras regiones del mundo se enfocaba en la descripción de una entidad fija llamada "la cultura", vista como algo homogéneo, palpable, y sujeto al estudio objetivo. Se suponía que diferentes culturas existían en sociedades claramente circunscritas, y que todos los miembros de un grupo o comunidad compartían una misma versión de "su cultura".[34] Este marco conceptual encarriló a los etnógrafos a la elaboración de listas de rasgos que definían una cultura y la distinguían en contraposición a otras; la investigación antropológica consistía en recopilar datos descriptivos, en la búsqueda de elementos comunes o diferenciadores.[35] Este método es fundamentalmente taxonómico y tiene su origen en las ciencias naturales que tanto influyeron en las teorías sociales.

La visión esencialista de la cultura como un tipo de entidad fija, homogénea y sujeto a la descripción por medio de compilar una lista de rasgos también traía implícita una determinada teoría del cambio. En el caso de Mesoamérica la definición clásica del área fue propuesta por Paúl Kirchoff quien trató de delimitar el área cultural a partir de materiales arqueológicos y en función de rasgos culturales compartidos. Esta definición fue retomada por los etnógrafos mexicanos y norteamericanos y aplicado al estudio de las culturas indígenas contemporáneas. Sus resultados quedaron documentados en las obras *Heritage of Conquest*[36] y en los primeros tomos etnológicos del *Handbook of Middle American Indians* publicados en la década de los 60. Estos estudios argumentaban que la cultura indígena consistía en ciertos rasgos característicos a ellas como tales. Al enfatizar estos rasgos, se pasaba por alto las diferencias entre grupos indígenas y se generó un modelo "genérico" del indígena mesoamericano. Esta visión de una cultura indígena homogénea, normativa, basada

[32] Véase Wolf, *Europa y la gente sin historia*, p. 15-39; Mintz y Price, *The Birth of Afroamerican Culture*; Good, *Work and Exchange in Nahuatl Society…*

[33] Good, *Work and Exchange in Nahuatl Society…*, "Reflexiones sobre las razas y el racismo: el problema de los negros, los indios, el nacionalismo y la modernidad", en *Dimensión Antropológica*.

[34] Véase Wolf, *op. cit.*, p. 20-22.

[35] Ejemplos del procedimiento taxonómico en la etnografía se ven reflejados en la guía de Murdock utilizada para la creación de datos etnográficos y en el ambicioso proyecto de catalogar todas las culturas del mundo en los Human Relations Area Files durante las décadas de 1950 y 1960.

[36] Tax, *The Heritage of Conquest*.

en listas de rasgos, no daba cabida a la extraordinaria variabilidad observada en nuestra área cultural, no contemplaba diferencias dentro de un mismo grupo lingüístico o una región, no admitía variaciones internas significativas dentro de una comunidad por diferencias de edad, género, o ubicación de las personas en estructuras económicas y sociales.

El cambio

Los antropólogos formados en esta tradición académica en la primera mitad del siglo XX trataron de medir "el grado de cambio" en las sociedades indígenas en términos de los rasgos culturales que "se mantenían" o "se perdían". Tomaron las complejas sociedades antes de la invasión europea como máxima expresión de una cultura indígena "auténtica" u "original". El cambio se presentaba en una escala lineal que indicaba si un grupo conservaba rasgos "indígenas" o los había sustituido por rasgos "blancos", "mestizos, o "modernos".[37] En cuanto a las formas económicas, sociales o religiosas adaptadas por las culturas nativas después de 1519 las interpretaban como evidencia de la debilidad de las culturas nativas, ya que desde esta perspectiva cualquier cambio representa la "pérdida de la cultura". La teoría misma produjo un modelo de sociedad estática y una definición del indígena actual como un remanente del pasado.[38]

Además, la etnografía de esta época consideraba a los grupos indígenas como receptores pasivos de cambios que vienen desde afuera; no los presentó como agentes, capaces de actuar como sujetos dentro de su propia historia. Este enfoque descartaba de antemano cualquier posibilidad de la reproducción de la sociedad nativa en cambiantes contextos históricos. En lugar de generar una verdadera historia social esta visión ofrecía una falsa profundidad temporal; los indígenas actuales se identificaban con el pasado al tratarlos como fósiles vivientes con una cultura imitativa, transmitida mecánicamente de generación en generación y en cuanto cambiaban o se modernizaban "perdían" su cultura.[39]

[37] Por otra parte esta manera de entender la cultura tiene una relación importante con las ideologías nacionalistas y con el racismo europeo en el siglo XIX . Véase Good, "Reflexiones sobre las razas y el racismo…

[38] C.f. Farris, "*Indians in Colonial Yucatan: Three Perspectives*", en MacLeod, M. & Wasserstrom, R. editores, *Spaniards and Indians in Southeastern Mesoamerica*.

[39] Sahlins, *op. cit.*, realiza una crítica de la antropología en general con respecto a este punto.

Cabe enfatizar que estas definiciones de cultura y cambio en la antropología coincidieron con la ideología de los proyectos políticos de los estados-naciones. Desde el siglo XIX las ideologías nacionalistas afirmaban que la patria depende de la homogeneidad cultural y lingüística; de acuerdo con ellas se requiere uniformidad para llegar a una sociedad unificada.[40] Este modelo de nación tiene sus orígenes en el liberalismo europeo y llegó a influir en los movimientos independentistas. Esta ideología explica en parte por qué los grupos en el poder en México y otros países latinoamericanos han intentado imponer la asimilación cultural de los indígenas como una condición necesaria para consolidar la nación.

Visiones alternativas

La realidad histórica y actual en México demuestra que los procesos sociales han conducido a la reproducción de grupos culturalmente mesoamericanos. En el año 2005 siguen existiendo millones de indígenas a pesar de 500 años de dominio europeo y republicano y de un sinfín de políticas diseñadas para integrar o transformar culturalmente a estos pueblos en aras de la "unidad nacional". Es preciso que los investigadores en la antropología y la historia distingan entre la ideología del nacionalismo que dominó en su propia educación formal y la compleja situación empírica en las sociedades que estudian. La realidad actual obliga a buscar nuevos enfoques.

En este sentido se ofrecen aquí los ejes conceptuales y el modelo mesoamericano como una herramienta analítica que pueda guiar investigaciones entre los nahuas y en otras regiones indígenas, ya que permiten descubrir las continuidades dinámicas dentro de los dramáticos cambios vividos por los pueblos nahuas y los otros grupos indígenas en el área mesoamericana. Los culturas nativas han sobrevivido en condiciones históricas cambiantes antes y después de 1519. A partir de la colonización europea, la apropiación creativa de nuevos elementos dentro de sus propias estructuras sociales, económicas y simbólicas ha permitido la reproducción social de una tradición cultural nativa. No por haber cambiado han roto la continuidad con tradiciones propias. La situación actual obliga a los científicos sociales a abandonar los viejos paradigmas y buscar otra manera conceptual para entender la presencia de millones de personas que hoy día pertenecen a la cultura nahua y a las otras culturas mesoamericanas.

[40] Véase Good, "Reflexiones sobre las razas y el racismo..."

BIBLIOGRAFÍA

BÁEZ, Lourdes, "Ciclo Estacional y ritualidad entre los Nahuas de la Sierra Norte de Puebla", en Broda y Good, coords. *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas.* México, CONACULTA-INAH, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 83-103.

_______, "El Poder Simbólico de las mujeres (los ritualistas nahuas de la Sierra Norte de Puebla)", en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas,* México, CONACULTA-INAH, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 233-252.

BARRIENTOS LÓPEZ, Guadalupe, *El Cerrito Tepexpan: Sustentador de Vida. Ritual y Reproducción cultural de mazahuas y otomíes en el Altiplano de Ixtlahuaca.* Tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2001.

_______, "El Cerrito Tepexpan: Sustentador de vida. Un Santuario indígena en el Valle de Ixtlahuaca", en Broda y Good, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas,* México, CONACULTA-INAH, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 345-366.

BRICKER, Victoria, *El Cristo Indígena, El Rey Nativo. El sustrato histórico de la mieología del ritual de los mayas,* México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

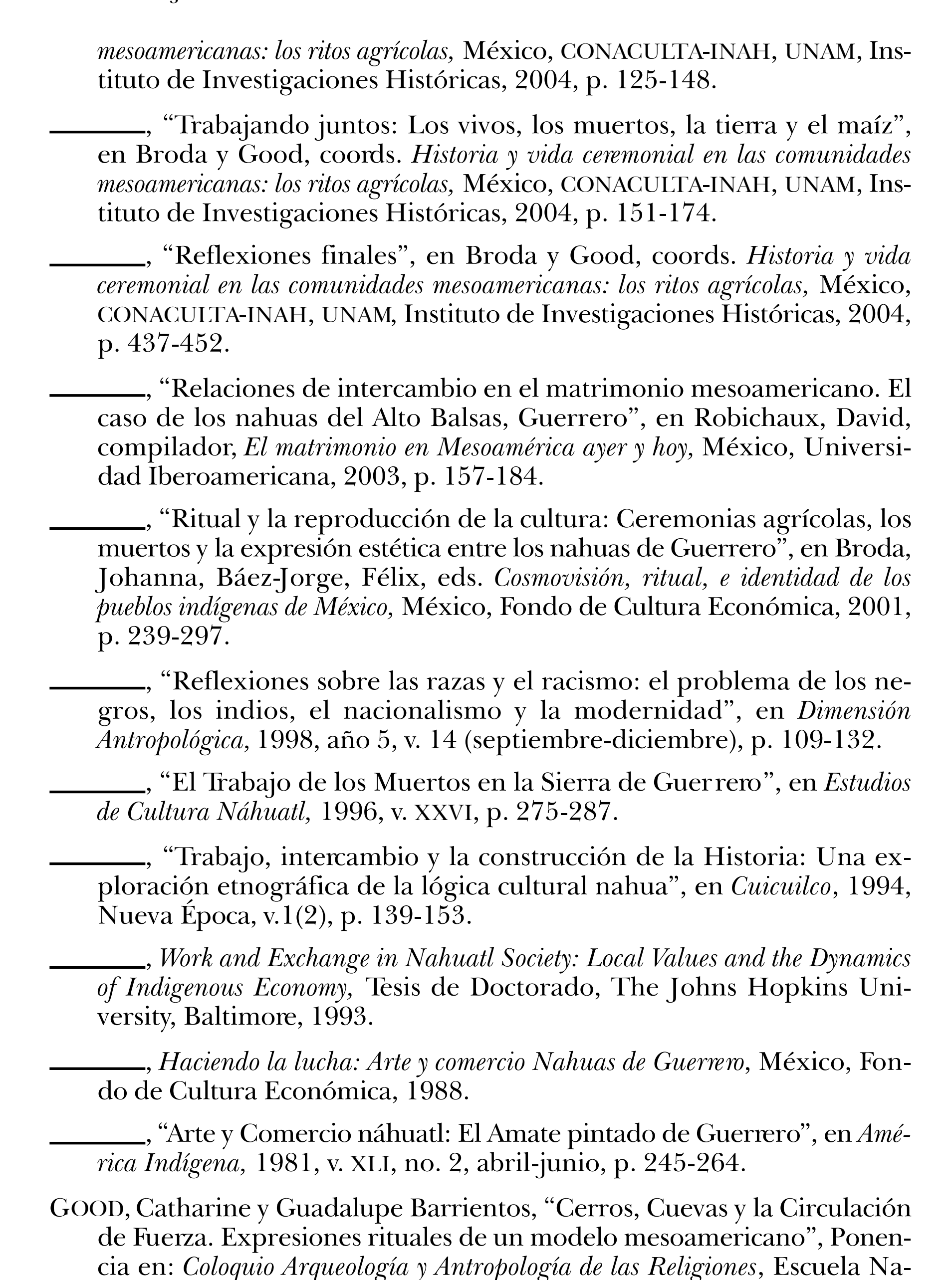
BRODA, Johanna y Catharine Good Eshelman, coordinadoras, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas,* México, CONACULTA-INAH, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004.

FARRISS, Nancy, "*Indians in Colonial Yucatan: Three Perspectives*", en MacLeod, M. & Wasserstrom, R. editores, *Spaniards and Indians in Southeastern Mesoamerica,* Lincoln, University of Nebraska Press, 1983.

GÓMEZ, Arturo, *El ciclo agrícola y el culto a los muertos entre los nahuas de la huasteca veracruzana,* en Broda y Good, coords., *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, CONACULTA-INAH, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 195-212.

_______, "Culto a los cerros y espacio ritual en Chicontepec, Veracruz" en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, CONACULTA-INAH, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 253-268.

GOOD ESHELMAN, Catharine, "La vida ceremonial en la construcción de la cultura: Procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero", en Broda y Good, coords. *Historia y vida ceremonial en las comunidades*



mesoamericanas: los ritos agrícolas, México, CONACULTA-INAH, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 125-148.

———, "Trabajando juntos: Los vivos, los muertos, la tierra y el maíz", en Broda y Good, coords. *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas,* México, CONACULTA-INAH, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 151-174.

———, "Reflexiones finales", en Broda y Good, coords. *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas,* México, CONACULTA-INAH, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 437-452.

———, "Relaciones de intercambio en el matrimonio mesoamericano. El caso de los nahuas del Alto Balsas, Guerrero", en Robichaux, David, compilador, *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy,* México, Universidad Iberoamericana, 2003, p. 157-184.

———, "Ritual y la reproducción de la cultura: Ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero", en Broda, Johanna, Báez-Jorge, Félix, eds. *Cosmovisión, ritual, e identidad de los pueblos indígenas de México,* México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 239-297.

———, "Reflexiones sobre las razas y el racismo: el problema de los negros, los indios, el nacionalismo y la modernidad", en *Dimensión Antropológica,* 1998, año 5, v. 14 (septiembre-diciembre), p. 109-132.

———, "El Trabajo de los Muertos en la Sierra de Guerrero", en *Estudios de Cultura Náhuatl,* 1996, v. XXVI, p. 275-287.

———, "Trabajo, intercambio y la construcción de la Historia: Una exploración etnográfica de la lógica cultural nahua", en *Cuicuilco,* 1994, Nueva Época, v.1(2), p. 139-153.

———, *Work and Exchange in Nahuatl Society: Local Values and the Dynamics of Indigenous Economy,* Tesis de Doctorado, The Johns Hopkins University, Baltimore, 1993.

———, *Haciendo la lucha: Arte y comercio Nahuas de Guerrero,* México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

———, "Arte y Comercio náhuatl: El Amate pintado de Guerrero", en *América Indígena,* 1981, v. XLI, no. 2, abril-junio, p. 245-264.

GOOD, Catharine y Guadalupe Barrientos, "Cerros, Cuevas y la Circulación de Fuerza. Expresiones rituales de un modelo mesoamericano", Ponencia en: *Coloquio Arqueología y Antropología de las Religiones*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2002.

Hernández, Marcela, "Idhidh Kwitol: Niño maíz. Los niños en los rituales agrícolas de los Teenek de la Huasteca Potosina", en Broda y Good,

coords., *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas,* México, CONACULTA-INAH, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 213-232.

KARTTUNEN, Frances, *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, Austin, University of Texas Press, 1985.

KLEIN, Cecilia, "Woven Heaven, Tangled Earth. A Weaver's Paradigm of the Mesoamerican Cosmos", en Aveni, A. y G. Urton, eds. *Ethnoastronomy and Archeoastronomy in the American Tropics*, Annals of the New York Academy of Science, 1982, v. 385, p. 1-35.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Les structures elementaires de la parente*, Paris, Presses Universitaires de la France, 1949.

MAUSS, Marcel, *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies,* New York, Norton, 1966.

MINTZ, Sidney y Price, Richard, *The Birth of Afroamerican Culture,* Boston, Beacon Press, 1989.

MOLINA, Fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana,* Mexico, Egditorial Porrúa, 1970.

MONAGHAN, John, *The Covenants with Earth and Ram: Exchange. Sacrifice and Revelation in Mixtec Society,* Norman, University of Oklahoma Press, 1995.

_______, "Reciprocity, Redistribution and the Transaction of Value in the Mesoamerican Fiesta", in *American Ethnologist,* 1990, v. 17 (4), p. 778-794.

MORAYTA, Miguel, coordinador, "Presencias nahuas en Morelos", en Millán, Saúl y Julieta Valle, coordinadores, *La comunidad sin límites II* (Etnografía de los pueblos Indígenas de México), México, INAH, 2003. p.19-101.

_______, "Chicahualiztli, La Fuerza en el paisaje sagrado en Morelos", en *Etnografía de las Regiones Indígenas de México al inicio del Milenio*, México, INAH, en Prensa.

OLVERA, Priscilia, *El trabajo agrícola y ritual en una comunidad nahua de la huasteca veracruzana,* Tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2002.

PARRY, Jonathan, "The GIFT, the Indian Gift and the 'Indian Gift'", in *Man*, 1986 (N.S.), 21, p. 453-473.

SAHLINS, Marshall, "What is Anthropological Enlightment? Some Lessons of the Twentieth Century", in *Annual Review of Anthropology,* 1999, 28, p. 1-XXIII.

_______, *Stone Age Economics.* Chicago, Aldine, 1972.

SANDSTROM, Alan, *Corn is Our Blood,* Norman, University of Oklahoma Press, 1991.

SIMÉON, Rèmi, *Dictionnaire de la Langue Nahuatl ou Mexicaine,* Paris, Imprimerie Nationale, 1963.

TAX, Sol, ed., *The Heritage of Conquest,* Chicago, University of Chicago Press, 1953.

WOLF, Eric, *Europa y la gente sin historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.